

КОЙ Е ГРЪЦКИЯТ ПРОТОГРАФ НА ЦЪРКОВНОТО СКАЗАНИЕ?

Грета Стоянова

Голям дял от старобългарската книжнина на IX-X век е преводна от византийската християнска литература. Този известен факт определя нарастващия интерес към гръцките оригинали, послужили за протографи на значими, необходими и с голяма функционалност текстове в старобългарската култура от ранния период на Българската държава. Вследствие на тази насока в медиевистичната наука, като частен проблем, възниква и въпросът за гръцкия протограф на Църковното сказание - въвеждащ текст в литургиката, за чийто преводач най-често се сочи епископ Константин Преславски.

В една предходна работа¹ по проблема за гръцкия протограф на Църковното сказание чрез текстологично съпоставяне се отхвърли тезата, че гръцки протограф на този преводен старобългарски текст е литургичният текст на св. Герман I патриарх константинополски. В тази насока изследването получи възможност за продължение благодарение отзивчивостта на проф. Франсис Томсън, който ми предостави гръцкия литургичен текст на св. Василий Велики, за което използвам случая да му благодаря. На основата на този гръцки текст бе направено текстологично сравнение със славянския превод на Църковното сказание по Синодален препис².

Детайлната съпоставка между старобългарския текст на Църковното сказание по Синодален препис N 163 (Син. N 262) и публикувания от Ф. Брайтман през 1908 г. гръцки литургически текст на св. Василий Велики бе провокирана от мнението, изказано от Ф. Томсън /Томсън 1986:294/, че за гръцки прототип на Църковното сказание служи текст от първото семейство на средната гръцка версия на св. Василиевия литургически труд Του ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου ἀρχιεπισκοποῦ Καισαρείας Καππαδοκίας ἱστορίᾳ μυσταγωγικῇ ἐκκλησιαστικῇ (или τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας). Съпоставката имаше за задача да установи наличие или липса на съответствие между двата текста и характера на тяхното съотнасяне. За по-голяма оперативност се използва старобългарското членение на текста (което в голяма

¹ Г. Стоянова. Църковното сказание и проблемът за неговия гръцки протограф. Преславска книжовна школа. Т.2., Шумен, 1997, с. 57-64.

² Този препис се избира за работен поради най-ранната си датировка, но при текстологичното сравнение се имат предвид и различията от другите известни три преписа на Църковното сказание: Виенски препис от XIV в. (cod. slav. N 12), Лаврентиев препис от XIV в. ГПБ Санкт- Петербург (F.I.376), Барсов препис от XVI-XVII в. ГИМ Москва (Барс. N 1498).

степен съвпада с членението в гръцкия текст). Получените резултатите могат да се обобщят в следната кратка статистика:

1. Напълно дословно съвпадат 76 на брой (от общо 80-те фрагмента на целия текст) като в тях са включени:

- 8 фрагмента от текста, също съвпадащи дословно, но с по 1-2 непреведени от гръцки думи;

- 8 фрагмента, също с дословен превод, но с пропуски от няколко думи до 1-2 реда;

- в 6 от фрагментите, отново с дословен превод, има вмъкнати в старобългарския превод думи и изрази, които имат поясняваща функция).

2. В 4 фрагмента отчасти липсва съответстващ гръцки текст.

3. Към края на целия текст, след 78-ми фрагмент (с начало: **а ꙗже посла сѧ ѿдинъ ѿ серафимъ.**), следва обширен гръцки текст, който не е преведен на старобългарски език..

Приведените тук в общ план резултати водят към *предположението, че старобългарският превод е направен от средногръцката версия на литургическия текст на св. Василий Велики - но от кой точно препис - това е обект на изследване от страна на византолозите*. Трябва да се имат предвид разликите - фрагментарните размествания и пропуски - които се наблюдават между старобългарския превод и гръцкия текст. За това изследване от голяма полза са наблюденията на Ф. Брайтман в споменатата вече статия, където той изяснява някои страни на въпроса за различните редакции на византийските литургически текстове. В резултат на своите занимания той стига до извода, че *„е възможно да се определят поне 3 етапа в развитието на текста* (подчертаването - мое - Г. С.), и с известна възможност да се определят техните места в повечето документи“ /Брайтман 1908:251/. Уточняването на гръцкия протограф - от кой точно препис на св. Василиевия литургичен текст е направен старобългарският превод - се оказва на този етап трудно разрешима задача, която изисква възможност за непосредствена работа с гръцките ръкописи. Ф. Брайтман /Брайтман 1908/ групира известните му преписи на текста, а на тези - които лично е имал възможност да изследва - е отбелязал и разликите (които се изразяват в разместване на фрагменти, в липси, в съкращавания или разширявания). *Разликите имат същия фрагментарен характер както и различията със старобългарския препис*. Именно по тези разлики, като се отчитат и съпоставят фрагментарните особености на старобългарския превод, би могло да се локализира по-точно предполагаемия гръцки протограф. *От посочените преписи, с които авторът на статията работи непосредствено, няма такъв, който по наличието и последователността на фрагментите да отговаря напълно на подредбата в текста на Синаодния, а и в другите славянски преписи*. Поради това трябва да се търси между другите гръцки преписи, с които Ф. Брайтман не е могъл да работи пряко, или

между други неупоменати от него текстове. Може само да се отбележи, че старобългарският превод на Църковното сказание се доближава най-много до един от тези преписи, с които е работил Ф. Брайтман, отбелязан от него като P² (P¹ и P² = Paris Anc. fonds 502 and 1259) и би могло по-надеждно да се търси именно сред преписи от този клон на разпространение.

Във фрагментарната подредба на двата текста - на гръцкия по св. Василий Велики и на старобългарския текст - се констатира **разлика в структурирането им**. *От 1 до 29 фрагмент вкл. старобългарският превод следва подредбата на фрагментите в гръцкия текст на св. Василий Велики*. Явно тази част е била по-устойчива на редакционни промени, което вероятно се дължи на съдържанието (в тези фрагменти се изясняват понятия, свързани с архитектурното устройство на църквата като храм, олтарът като място за извършване на безкръвната жертва, одеждите на свещениците, презвитерите и дяконите, третира се въпросите за монашеството и монашеските грехи, хлябът на предложението и свещеният нож). Следват три фрагмента, които в посочения гръцки текст са разменени (спрямо останалите гръцки преписи, изследвани от Ф. Брайтман) - и съответно носят номерация 31^a, 30, 31^b, а в старобългарския превод са подредени правилно - 30, 31^a, 31^b. Те разясняват символиката на хляба и виното (30), виното и водата (31^a) и част от свещенодействията на дякона и иподякона (31^b). От тук може да се предположи, че за протограф не е използван точно този препис (след предварителната уговорка, че липсва намеса от страна на преводача). *От 32-ри до 50-ти фрагмент вкл. последователността отново съвпада между двата текста (с изключение на едно несъществуващо нарушение на поредността)*. Тази част от текста разяснява същността на антифоните, трисветото пеене, отново символика на част от свещенодействията по време на служба, значението на **αλῆλοῦνα**, на кадилницата, на евангелията, на херувимската песен. От 51-ви фрагмент до края последователността и в гръцкия текст и в старобългарския текст е малко нарушена и то по различен начин. Ако приемем спазването на принципа за стриктен дословен превод и на равнище фрагментарна последователност, може да се заключи, че публикуваният препис от Ф. Брайтман не би могъл да е точният протограф на старобългарския текст. Ако времето е било милостиво към този гръцки оригинал, издирването му предстои. На този етап на изследванията най-приемливо е заключението на Ф. Томсън: „Накратко, съществуването на **литургическа творба на Константин Преславски** (подчертаването е мое - Г. С.) е мит, който дължи произхода си на пропуски да се вземе под внимание **гръцката текстова традиция**“ - а именно: „Сравнението на славянския превод с **трите основни гръцки версии**“ - „най-ранната, често приписвана на Кирил Йерусалимски, със средната, приписвана на Василий, и с най-обширната, приписвана на Герман“ /Томсън 1986:294/. Ф. Томсън решително **отхвърля творческа намеса** от страна на епископ

Константин, но това не означава, че той не би могъл да бъде въпросният книжовник, направил превода на св. Василиевото слово. Този въпрос може да бъде изяснен в голяма степен чрез преводаческата техника, приложена към текста на Църковното сказание - проблем, който няма да се коментира в това изложение.

В подкрепа на тезата за текст-протограф с автор св. Василий Велики е и още един факт, отнасящ се до наслова на старобългарския превод.

При преводните текстове в старобългарската книжнина обикновено се запазва смисълът на заглавието (което насочва към същността на текста), но не винаги то е точно съответствие на оригиналното. Поради тази причина не можем да се доверим безрезервно на него като критерий, имащ отношение към **определянето** на гръцкия протограф. Предвид обективността на изследването обаче е необходимо да се анализират в съпоставка насловите в славянските преписи с тези на предполагаемите гръцки оригинали. В четирите известни досега славянски преписи стоят следните наслови:

1. **Съказанъѣ цръкъвъноу** • - Син. 262 (по сегашната пагинация) от XII век
2. **Сказаниѣ цръкъноу • всемоу чиноу ꙗ ꙗ • ги блъви** • - Виенски препис (cod. slav. N 12) от XIV век
3. **Цръкъноуе сказаніѣ стго Василиа** • - Лаврентиев препис от 1348 г. (Петербург, F. I. 376)
4. **Церковное сказанье стго Василиа** • - Сборник от XVI-XVII век (Барсов 1498, Москва).

Явно е, че в смислоопределящата си част заглавията и по 4-те преписа са устойчиви - **Църковно сказание**. Важно е, че в два от тях (Лаврентиев от 1348 г. и Барсов от XVI-XVII в.) е добавено и името на св. Василий Велики като автор на текста, докато името на св. Герман I Константинополски патриарх не фигурира в нито един от насловите. Появата на името на св. Василий Велики в споменатите два преписа К. Куев обяснява като грешка - „замяна на едно име с друго“ /Куев 1981:327/, породена от близост в жанровете и като следствие от дейността, популярността и авторитета на един от „великите учители на църквата“. Тук трябва да се изрази несъгласие с мнението на К. Куев. По принцип замяната на автора на един текст с името на друг автор е често срещано явление. В случая обаче името на св. Василий Велики в наслова на Църковното сказание е поставено съвсем правилно от преписвачите на Лаврентиевия и Барсовия преписи. Известно е, че тенденцията през XIV век за ревизия на преводните текстове от гръцки език е свързана с възстановяването на правилността на преводите, изискващи максимална точност при сверяването на преводите. Тези важни реформи са били поверени на отлично знаещи гръцки език книжовници, които са познавали изтънко необходимите текстове и не са

могли да допуснат грешка или объркване и замяна на едно име с друго, още повече, когато става въпрос за популярен автор като св. Василий Велики и за основен текст, който запознава със символичния смисъл на литургията. Към този аргумент може да се добави и още един, който допълва по-горния.

Отнасяйки тези общи тенденции за XIV век към превода на гръцкия наслов на старобългарски е необходимо да се провери на кое от гръцките заглавия по-точно съответстват насловите на славянските преписи - **Църковно сказание**?

Насловът на текста на св. Василий Велики е:

– Του ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου ἀρχιεπισκόπου Καισαρείας Καππαδοκίας ἱστορία μυσταγωγικὴ ἐκκλησιαστικὴ (или τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας); /Брайтман 1908:252, 257/;

Насловът на текста с автор св. Герман е:

– Του ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως ἱστορία ἐκκλησιαστικὴ καὶ μυστικὴ θεωρία. /Брайтман 1908:253/.

Явно е, че заглавието на Василиевото съчинение **ἱστορία μυσταγωγικὴ ἐκκλησιαστικὴ** 'въвеждащ разказ за църквата' е **по-близко по смисъл до названието Църковно сказание**, отколкото наслова на Германовия текст **ἱστορία ἐκκλησιαστικὴ καὶ μυστικὴ θεωρία** 'разказ за църквата и мистична теория'. Смисълът, заложен във Василиевото заглавие, отговаря напълно на съдържанието на преводния старобългарски текст и предполага целенасоченост и практическа предназначеност, характерна за ранния период като цяло и в частност - на първия етап от уреждането на християнската църква като институция в България. Този текст е носител на знанията, необходими и за свещеник, и за монах. Срещу това Германовият наслов предлага текст със съдържание, което отговаря на тенденцията, започнала след VI век в историята на християнското богослужение, а именно - стремеж да се създаде „цяла стройна система от изява на невидимото във видимото“ /Кув 1981:328/ - текст, който по своята същност освен практически характер има и **подчертани богословски акценти**. Такъв тип тайноводчески текст като Германовия е по-труден за възприемане през началния период от въвеждането на християнството в България, когато са се усвоявали азбучните принципи на новата вяра - в него е изложена посложна, висока богословска материя. Много по-приложим и актуален за средновековната българска обстановка се явява текстът на св. Василий Велики, съставен в сходна ситуация на ранното християнство и съответно, поради тази причина, адекватен за обстановката в България през IX век. Може би именно затова, в началния формиращ етап от

приемането на християнството в България, се превеждат предимно светите отци на църквата от ранния ѝ период (източните църковни писатели, творили през IV-V в. като кападокийците св. Василий Велики, св. Григорий Богослов; антиохийци и сирийци: св. Кирил Йерусалимски, св. Йоан Златоуст), тъй като техните съчинения отговарят на степената на развитие на християнството в България през IX век.

Насловите на четирите славянски преписи отговарят по-точно на заглавието на литургическия текст на св. Василий Велики. Като се имат предвид и резултатите от подробното текстологично сравнение с този текст, може да се каже, че в случая преводачът (а по-късно и преписвачите) се е придържал при превода съвсем точно към заглавието на оригиналния гръцки текст.

Вече се коментира отчасти фактът, че в Църковното сказание има част, в която се разяснява **монашеството** като начин на поведение, нравственост и символното значение на монашеското облекло. В **литургическия текст с автор св. Герман такъв момент липсва, но в текста на св. Василий Велики той присъства** (от 21 до 27-ми фрагмент вкл.). Разясненията относно монашеството явно са отговаряли на потребностите на българското общество през IX век, това може би е втората причина, поради която е предпочетен текстът, който ги съдържа - литургическият текст на св. Василий Велики, а не почти съвременният (от VIII в.) - на св. Герман. Трето основание, поради което може би е предпочетен текстът на св. Василий, е неговият безспорен авторитет за монашеското съсловие - именно св. Василий Велики „нарежда обетът за безбрачие да се дава пред представители на църквата, които извършват специален обред. Така монасите престават да бъдат миряни и заемат място между миряните и клириците.“ /КМЕ 1995:717/. Освен това чрез своите „големи и малки монашески правила“, които „и до ден днешен са единствените правила за гръцкото монашество“ /Поснов 1993:402/ и чрез отчетите в писмата, в които **Василий Велики** „дава идеологията на монашеството и рисува цялото устройство на монашеския живот“ /Поснов 1993:397/ и **„се прославил като основател на източното монашество“** (подчертаването - мое - Г.С.) /Поснов 1993:402/. Големият му дял в изясняване същността и функциите на монашеството и съставянето на уставни правила за монашеския живот го правят предпочитан автор за българските преводачи, които явно са търсели подходящ текст както за изясняване на тайнството на литургията, така и авторитетна основа за изграждане на монашеството.

Има още една - четвърта възможна причина за предпочитанието на св. Василиевия текст. Във византийския ритуал, както отбелязва Бл. Чифлянов, „има три литургии: Златоустова, Василиева и Преждеосвещена литургия. Най-древният ръкопис, който съдържа тези три византийски литургии, е Барбериновият евхологий, пазен сега във Ватикана. Той и други евхологии от IX, X, XI в. свидетелстват, че

постоянно извършваната във Византия литургия била Василиевата (подчертаването - мое - Г. С.). Златоустовата била допълнителна, а Преждеосвещената - само за постни дни.“ /Чифлянов 1996:204/. Фактът, че през IX - XI в. богослужението във Византия се е водило с приоритет по литургията на св. Василий Велики, илюстрира безспорния му авторитет през този период в литургическата практика. Популярността на св. Василиевата литургия във Византия е насочила към избора на гръцкия протограф.

Усвояването на християнския модел в България е свързано и с необходимост от общи познания за християнското монашество като плод на тази религия. В преводния текст на Църковното сказание се съдържа информация за всички най-необходими атрибути на монашеското облекло: **анаволъ, коукоуль, мантии, аналавъ, поясъ и плъсныць**. Те напълно съответстват на тези, които фигурират като необходими при встъпване в монашество и които са отразени в Барбериновия евхологий от VIII-IX век, съдържащ описание на византийския ритуал при приемане на монашество по времето, когато Методий става монах и Константин приема монашески чин на смъртното си ложе /КМЕ 1995:717/. Ритуалът - встъпване в монашество, описан в Барбериновия евхологий, включва три молитви: „едната, отправена към Исус Христос, подготвя посвещението; втората е посветителна молитва; а третата - молитва, с която се връчва монашеското облекло: **хитон, кукул, аналав, пояс, сандали и мантия**.“ (подчертаването - мое - Г.С.) /КМЕ 1995:717/. Посочените монашески атрибути в Барбериновия евхологий напълно съвпадат с тези, разяснени в текста на Църковното сказание - очевидно информацията, която се съдържа в Църковното сказание, е напълно актуална и практически необходима за епохата на IX - X век.

От лексикална гледна точка тук е употребена гръцка заемка - думата **анаволъ** от гръцки език το ἀναβόλαιον означаваща ‘наметало, плащ’ - която се открива само в един текст (текста на Църковното сказание), но употребена в неговите четири пълни славянски преписа. В познатите ни старобългарските речници думата липсва, поради което тя би могла да се определи и като ханакс по отношение на другите старобългарските паметници³. За наименованието на повечето атрибути в монашеското облекло също са използвани гръцки заемки:

³В Старославянския словарь думата липсва, на с. 70 е поместена близка по звуков състав дума - **анавлъ**, която няма гръцко съответствие, среща се 1 път в Асеманиевото евангелие - 122б 18-19 и няма ясно значение; в Словарь древнерусского языка на И. И. Срезневски думата липсва; липсва също и в речника на Миклошич, като там /Миклошич 1865:33/, е посочена същата близка по звуков състав дума **анавлъ** - която се среща в Асеманиевото и в Остромировото евангелия - Остр. 230ba 12 Exh.

κοῦκοῦλѣ - τὰ κοῦκοῦλλα; **мантию** - τοῦ μαντιῶ; **аналавъ** - ὁ ἀνάλαβος. В Църковното сказание действа един от начините за обогатяване на лексикалния състав на старобългарския език - гръцките заемки, които, особено в областта на богословската терминология, засягаща монашеството, са наложителни, поради липсата на традиции в това отношение на българска почва.

За законовото уреждане на новосъздаденото монашеско съсловие в България през първите години след покръстването са били необходими устави, уреждащи вътрешния ред в манастирите и взаимоотношенията с държавната институция. Такива текстове в старобългарската книжнина не липсват.

Споменаване на монашеско наказание има в **Закон за съдене на хората** в параграф **Ѡ** **Блѡдоуциюмоу чернѣцю по закону людьскомоу носѣ кмоу оуѣздають. а по црѣквѣномоу закону. постѣ .ѿѿ. лѣѣ. да прѣлагатѣ кмоу::** - цитирано по Новгородски препис от 1280 г. /Тихомиров 1961:37/. Интересното е, че се посочват наказания и по гражданския закон и по църковния закон. Това упоменаване обаче съвсем не е достатъчно за уреждането на вътрешното управление и ред на новосъздаден манастир (каквито е имало около Плиска и Преслав още през първите години след приемането на християнската вяра за държавна религия). Интересно е също, че на няколко места още в Закона за съдене на хората (**Ѡ**, **н**, **вѿ**, **ѡѿ**) се посочват наказания и по двата закона - гражданския и църковния, което показва, че такъв вече е трябвало да има преведен в България. Функция на монашески устав би могла, с уговорка, да изпълнява известната днес Древнославянска кормчая XIV титула, където са преведени на старобългарски език правила, уреждащи вътрешния ред на църквата като общност от вярващи и граждански разпоредби, засягащи взаимоотношенията между държавата и църквата. В Номоканона са включени текстове, които изграждат административно-правовата страна на манастирския живот: **Гла^в • в • Хотанъ вѣнѣти въ манастирь ...** /Бенешевич 1987:55/ - разясняваща начина за постъпване в манастир и имущественото уреждане на имота на бъдещия монах; **Ѧ поставленѣи епѣпъ и мни^х** /Бенешевич 1987:55/; **Правила стѣго василѣа положена аже доиститъ чернѣцемъ хранѣти - общо 54 правила и наказания за монашеските провинения от св. Василий Велики** (подчертаването - мое - Г. С.) /Бенешевич 1987:67-71/.

От изложените факти се вижда, че правово-административната страна на монашеското съсловие - до степен, позволяваща нормално функциониране, е била уредена. Но за съществуването и действието на манастирите в територия, чието население е новопокръстено и няма традиции по отношение на християнската вяра, е било трудно, без изясняване на християнската мотивация за съществуването на

монашески начин на живот. Била е необходима богословска обосновка и позоваване на свещения библейски текст като прототипен източник на монашеския начин на съществуване. Тази необходимост е удовлетворена именно във фрагментите (от 21 до 27-ми фрагмент вкл.) от Църковното сказание. Животът на монаха е обяснен и мотивиран като стремеж за подражание на първите пустиножители, на тяхната кротост и смирение, но най-вече като стремеж за постигане силата на Духа и вярата на Христос, който превъзможва изкушението на дявола. Разкрива се символиката, вложена в монашеското облекло - всеки елемент от него е носител на семантична натовареност и има свое небесно подобие.

Въз основа на тези резултати може да се заключи, че славянският превод на Църковното сказание съвпада в много по-голяма степен (почти напълно) с гръцкия текст на св. Василий Велики, отколкото с гръцкия текст на св. Герман I⁴. При предишното сравнение между текста на Синодалния препис и гръцкия текст на св. Герман I бе отбелязано, че в старобългарския текст има значителна част, отнасяща се до монашеството, която в гръцкия Германов текст липсва⁵. Обаче тя се съдържа в текста на св. Василий. От друга страна в текста на св. Василий липсва голямото начално обяснение на кръщението, което се открива в текста на св. Герман I - такова разяснение липсва и в старобългарския превод.

На този етап от изследванията може да се обобщи, че литургическият текст на св. Василий Велики се явява най-вероятния текст, който е послужил за гръцки протограф на старобългарския текст на Църковното сказание, и който отговаря на потребностите на българското общество през първия период от приемането на християнската вяра като официална държавна религия.

ЛИТЕРАТУРА

- | | |
|----------------|---|
| Бенешевич 1987 | <i>Бенешевич, В. Н.</i> Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований. Т. II., С. |
| Брайтман 1908 | <i>Brightman, F.</i> The Historia Mystagogica and Other Greek Commentaries on the Byzantine |

⁴Мнението на руската и българската медиевистика (А. Горски, К. Невоструев, Н. Красноселцев, Е. Георгиев, К. Кув и др.) е, че гръцкият протограф на Църковното сказание е литургично съчинение с автор св. Герман I патриарх константинополски.

⁵На това място има посочено от Красноселцев съответствие, но по Милезиев текст, за който авторът на книгата посочва, че не съответства напълно на славянския текст, но го помещава за да даде по-пълна представа за текста /Красноселцев 1885:338/.

- Liturgy. - Journal of Theological Studies, 9, 251-257, 387-397.
- Георгиев 1962 *Е. Георгиев.* Разцветът на българската литература в IX-X в. С., с. 161-202.
- Горски, Невоструев 1859 *А. Горский, К. Невоструев.* Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Отд. II, Писания святых отцев. 2. Писания догматическия и духовно-нравственныя. М.
- КМЕ 1995 Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. II.
- Красноселцев 1885 *Н. Красносельцев.* Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки. Казань.
- Кувев 1979 *К. Кувев.* Нови преписи от „Черковното сказание“ на Константин Преславски. - В: Помощни исторически дисциплини. Т. I., С.
- Кувев 1981 *К. Кувев.* Иван-Александров сборник от 1348 г. С.
- Поснов 1993 *М. Поснов.* История на християнската църква. Т. II.
- Тихомиров 1961 *Тихомиров, М.* Закон судный людем, краткий редакции. М.
- Томсън 1986 *Фр. Томсън.* Сравнения на славянски преводи с некритични издания на гръцки текстове - няколко примера за методологическа грешка. - В: *Кирило-Методиевски студии*, кн. 3., С.
- СЛЕР 1992 Старобългарска литература - енциклопедичен речник. (състав. Д. Петканова). С.
- Чифлянов 1996 *Бл. Чифлянов.* Литургика. 1996.
- Срезневски 1889 *И. И. Срезневский.* Словарь древнерусского языка. М.
- Старославянский... 1994 Старославянский словарь (по рукописям X-XI веков). под. ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки, Э. Благовой. М.
- Миклошич 1865 *Fr. Miklosich.* Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum.
- Речник...1958 *Slovník jazyka staroslovenskeho.* Praha, 1.